

**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie  
**Band:** 15 (1901)

**Artikel:** Ist Sein gleich Thun? Ist Sein durch Thun?  
**Autor:** Glossner, M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761717>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 22.12.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# IST SEIN GLEICH THUN? IST SEIN DURCH THUN?

Von Dr. M. GLOSSNER.

---

Beide Fragen haben in der neueren Philosophie eine bejahende Antwort gefunden. Ja, wir sind berechtigt, zu sagen, daß nur die Beantwortung im bejahenden Sinne dem Grundprincip der neueren Philosophie, das kein anderes, als der Subjektivismus ist, entspricht.

Anders verhält es sich bezüglich der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Bevor wir aber auf das Schicksal näher eingehen, das dem ersten Satz in der Scholastik zu teil geworden, möge auf den Zusammenhang beider Sätze aufmerksam gemacht werden. Der erste nämlich führt konsequent zur Behauptung des zweiten, und so absurd auch der letztere auf den ersten Blick scheinen möchte, so hat jener doch auch thatsächlich zu diesem geführt; denn ist Sein Thun und wird das „Thun“, wie es in der neueren Philosophie zutrifft, im kategorialen Sinne genommen, so wird notwendig, soweit überhaupt noch ein Unterschied von Sein und Thun, wie sprachlich, so auch begrifflich angenommen wird, das Thun an die erste Stelle rücken und das Sein als Resultat des Thuns, das ruhende „Objekt“ (was in der neueren Philosophie mit dem „Sein“ zusammenfällt) als Setzung des thätigen Subjekts aufgefaßt werden und die Formel von der Ursprünglichkeit der „That“, der Selbstsetzung des Ich, dem *esse est cogitari*, *esse est percipi* aufgestellt werden müssen.

Wir werden im Verlaufe unserer Untersuchung sehen, daß diese Ansicht von der Priorität der That, des Thuns mit dem subjektivistischen Grundcharakter der neuesten Philosophie aufs innigste zusammenhängt und in demselben Maße und Grade sich zur Geltung drängt, in welchem jener Charakter sich ausprägt und mehr oder minder offen zu Tage tritt.

In der scholastischen Philosophie, die von der Thatsache des Werdens in allem erfahrbaren, endlichen Dasein ausgeht und diese Thatsache denkend zu ergründen sucht, wird das „Thun“ als eine das Sein voraussetzende Aktualität, als ein zweiter Akt aufgefaßt, der sich real von dem Sein als erstem Akt unterscheidet, da ein Wechsel der Thätigkeit, eine Veränderung, ein

Werden nicht im einfachen und unveränderlichen Wesen vor sich gehen kann; denn entweder würde unter der Annahme der Identität von Sein und Thun alles in den Strom eines ruhelosen Werdens, in dem kein Denken Fuß zu fassen vermöchte, sich auflösen, oder alles Werden müßte als trügerischer Schein erklärt werden. Der Wechsel der Vorstellungen und Gedanken im menschlichen Geiste z. B. würde sich in jener Voraussetzung als bloßer Schein darstellen, der einen einzigen und einfachen Grundakt, eine einfache konkrete Idee verhüllt und successiv zur Offenbarung bringt.

Die Scholastik ist somit in der Anerkennung des realen Unterschiedes von Sein und Thun durch die Thatsachen der Erfahrung geleitet, die einerseits das Werden, den Wechsel, andererseits aber ein festes Sein, ruhende Punkte in den Gattungen und Arten, den Wesenheiten verbürgen. Nur in Gott, dem ersten Sein und dem schöpferischen Grunde alles Seins, fallen Sein und Thätigkeit in eins zusammen. Denn da alles endliche, gewordene und werdende Sein aus Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengesetzt ist, aus jener in diese übergeht, kein mögliches Sein aber durch sich selbst sich zu verwirklichen vermag, so folgt, daß das erste Sein als reine Aktualität gedacht werden muß, als Aktus, der in keiner Weise in Thätigkeit übergeht, sondern durch sich selbst thätig ist, oder mit anderen Worten, seine letzte Vollkommenheit unmittelbar durch sein Wesen besitzt.

Demnach bestimmt sich der fundamentale Unterschied zwischen dem göttlichen und dem geschaffenen Sein als derjenige des Seins, das actus purus ist, ungemischt mit Potentialität irgendwelcher Art, von dem mit Potentialität behafteten Sein, in welchem das Dasein außerhalb des Wesens und die Thätigkeit außerhalb der Kraft und des Vermögens zur Thätigkeit fällt. Erst in zweiter Linie liegt alsdann die Unterscheidung des göttlichen Seins als des unendlichen vom kreatürlichen als dem endlichen Sein, sowie die des absoluten und relativen Seins: Unterschiede, die von jenem ersten, fundamentalen losgetrennt leicht zu der Vorstellung verführen können, als ob das Sein des Geschaffenen auf einer Einschränkung, Selbstbegrenzung, Verendlichkeit des göttlichen Seins beruhe. Noch weniger fundamental aber ist die Bezeichnung des göttlichen Seins als des „absoluten“, und die des geschaffenen als des „relativen“, denn in gewissem Sinne kann auch das Sein der Substanz im Verhältnis zum Accidens ein absolutes genannt werden, da der Substanz ein Sein an und für sich, dem Accidens aber ein solches nur im Verhältnis zu und in Abhängigkeit von ihr zukommt.

Anderer Art aber als die Absolutheit der Substanz ist die des göttlichen Seins, weshalb man mit Recht selbst die Anwendbarkeit der „Kategorie“: Substanz auf das göttliche Sein bestreitet, da nicht nur das Merkmal des substare, sondern auch die Definition der Substanz im kategorialen Sinne, eine Wesenheit zu sein, der Insichsein zukommt, auf das göttliche Sein, das esse subsistens, keine Anwendung findet. Um so weniger kann die „Kategorie“ der Thätigkeit von Gott ausgesagt werden. Wenn wir also gleichwohl, da wir von Gott als Menschen nur menschlich zu reden vermögen, sagen, Gott sei unmittelbar durch sein Wesen thätig, oder in Gott komme Thätigkeit nicht als eine zweite Aktualität zu seinem Wesen hinzu, so kann diese Ausdrucksweise nur den Sinn haben, daß Gott unmittelbar durch sein Sein und Wesen alles dasjenige besitze, was dem aus Akt und Potenz zusammengesetzten, werdenden und gewordenen Sein durch seine Vermögen und Kräfte und die daraus hervorgehenden mannigfaltigen Thätigkeiten und Bewegungen zukommt.

Vernehmen wir nun den englischen Lehrer selbst, wie er sich über das Verhältnis von Wesen und Thätigkeit in Gott und in den Geschöpfen ausspricht. In der 54. Quästion des ersten Teiles der theologischen Summa, die von der Erkenntnis der reinen Geister handelt, wird zuerst (art. 1) die Frage aufgeworfen, ob das Erkennen (intelligere) der Engel seine Substanz sei. Die Antwort lautet, es sei unmöglich, daß das Thun (actio) des Engels oder irgend eines anderen Geschöpfes seine Substanz sei. „Das Thun nämlich ist im eigentlichen Sinne die Wirklichkeit der Kraft, wie das Sein die Wirklichkeit der Substanz oder der Wesenheit ist. Es ist aber unmöglich, daß etwas, was nicht reine Wirklichkeit ist, sondern eine Beimischung der Möglichkeit an sich hat, seine eigene Wirklichkeit sei, weil die Möglichkeit der Wirklichkeit widerstreitet. Nun ist aber Gott allein reine Wirklichkeit, also ist in Gott allein seine Substanz sein Sein und sein Thun.“<sup>1</sup> Zur Erläuterung dieser Argumentation diene die Proportion: Wesenheit: Sein (Dasein) = Kraft: Thätigkeit; d. h. wo Kraft = Thätigkeit, da ist auch Wesenheit = Sein oder Dasein, mit anderen Worten: nur in jenem Sein, das unmittelbar durch sein Wesen ist, findet kein Übergang vom Vermögen, thätig zu sein, zur Thätigkeit selbst statt, es ist vielmehr

<sup>1</sup> Actio enim est proprie actualitas virtutis sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet potentiae admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. L. c.

durch sein Wesen, seine Substanz unmittelbar thätig. Der Widerspruch, den der hl. Lehrer hervorhebt, besteht darin, daß ein Wesen, welches unmittelbar durch sich selbst die letzte und höchste Wirklichkeit besitzt — diese aber ist die Thätigkeit — andererseits doch wieder mit Potentialität behaftet sein soll. Es leuchtet sonach ein, daß nur Gott als actus purus unmittelbar durch sein Wesen wie daseiend, so auch thätig ist. Man bemerke den divinatorischen Scharfsinn des hl. Lehrers, womit er den Widerspruch eines Systems voraussieht, welches, wie besonders das Hegelsche, den Begriff eines mit der Thätigkeit identischen Seins an die Spitze stellt, das doch zugleich Bewegung — Selbstsetzung und Selbstverwirklichung sein soll. Diesen anticipando spätere Irrtümer widerlegenden Scharfsinn werden wir sogleich aufs neue zu bewundern Gelegenheit haben.

Ein weiteres Argument ist aus dem Begriff des intelligere subsistens entnommen. Wer wird dabei nicht einerseits an die aristotelische „*νόησις νοήσεως*“, andererseits an die Grundbegriffe der spekulativsten modernen Systeme, das reine Ich Fichtes, die reine Anschauung Schellings, den logischen Begriff Hegels erinnert? Und doch ist die aristotelische *νόησις νοήσεως* und das thomistische intelligere subsistens von den Abstraktionen der genannten modernen Denker durch eine unausfüllbare Kluft geschieden. Jenes Ich, jene Anschauung, jener logische Begriff nämlich verdanken ihre Existenz in den Systemen ihres Urhebers dem Bestreben, an die Stelle des Theismus mit seinem Kreationdogma eine rein immanente Spekulation zu setzen, und von diesem Gesichtspunkte stellen sie sich allerdings als die vollkommensten, wenn auch durchaus verfehlten Versuche hin, vom Standpunkte der höheren Wissenschaft das Rätsel von Geist und Natur ohne den theistischen Schöpfungsbegriff zu lösen. Sie erscheinen wie eine Art von Zerrbildern des theistischen „subsistierenden Denkens“ und dienen zugleich indirekt zur Bestätigung desselben, indem sie zeigen, daß der spekulative Gedanke auf jenen Begriff hindrängt, daß er jedoch nur in seiner theistischen Fassung, d. h. in derjenigen eines transcendenten, reinen, von Potentialität und Bewegung freien Denkens, somit nur in Verbindung mit dem Schöpfungsbegriff frei von Widerspruch gedacht werden könne.

Vernehmen wir nunmehr diesen zweiten Beweisgrund selbst. „Wäre das Erkennen des Engels seine Substanz, so müßte dasselbe subsistent sein. Das subsistierende Erkennen aber kann nur eines sein, wie dies bei jedem (nicht) subsistierenden Abstraktum der Fall ist. Demnach würde sich die Substanz eines



Engels weder von der Substanz Gottes, die das subsistierende Erkennen selbst ist, noch von der Substanz eines anderen Engels unterscheiden.<sup>1</sup> Es gäbe sonach unter dieser Voraussetzung nur ein Erkennen, nämlich das göttliche mit Ausschluss jedes endlichen Erkennens (akosmistisch) oder nur ein in den endlichen Geistern sei es erscheinendes, sei es sich evolvierendes Erkennen (im Sinne des Fichte-Schelling-Hegelschen Pantheismus). — „Wäre der Engel selbst (seiner Substanz nach) sein Erkennen, so könnte es überdies keine Grade im vollkommenen und minder vollkommenen Erkennen geben, da dies nur wegen der verschiedenen Teilnahme am Erkennen selbst zutrifft.“

Dieselbe Lehre entwickelt der hl. Thomas, wo er vom menschlichen Intellekte redet, nämlich, „dafs der Intellekt ein Seelenvermögen, nicht aber das Wesen der Seele selbst ist. Dann nämlich ist das Wesen einer wirkenden Sache unmittelbares Princip des Wirkens, wenn die Thätigkeit selbst sein Sein ist. Gleichwie sich nämlich das Vermögen zum Wirken wie zu seinem Aktus (seiner Wirklichkeit) verhält, so verhält sich die Wesenheit zum Sein. In Gott allein aber ist das Erkennen dasselbe, was sein Sein, daher in Gott allein der Intellekt seine Wesenheit ist; in allen intellektuellen Geschöpfen aber ist der Intellekt ein gewisses Vermögen des Erkennenden“.<sup>2</sup> Der leitende Gedanke ist, wie bereits hervorgehoben wurde, die Erwägung, dafs die letzte Aktualität, die Thätigkeit oder das Wirken nur in jenem Wesen die Substanz selbst sein könne, dem das Sein — die Voraussetzung des Wirkens — als die Aktualität der Substanz wesenhaft zukommt. Dies ist aber nur in Gott der Fall. Also ist in Gott allein Sein = Thun, das Thun jedoch, wie schon bemerkt, nicht mit den Modernen kategorial genommen. Als weitere, unmittelbar damit zusammenhängende Folgerung ergibt sich die Verschiedenheit des Vermögens zur Thätigkeit

<sup>1</sup> Praeterea, si intelligere angeli esset eius substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum non (fehlt in der Ed. Vat. und dem Komm. des Cajetan) subsistens. Unde unius angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius angeli. L. c.

<sup>2</sup> Necessesse est dicere secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est eius essentia; in omnibus autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis. I, 79, 1.

von der Substanz und Wesenheit; denn das Vermögen, speciell der Intellekt der geschaffenen Intelligenzen kann da nicht wesentlich sein, wo seine Aktualität oder Wirklichkeit, nämlich die Thätigkeit — das Wirken — etwas Accidentelles ist.

Ausführlich ist derselbe Gegenstand in den Quaest. disp., qu. un. de Anima besprochen. „Wie sich die Wesenheit zum Sein verhält, so das Können zur Thätigkeit. Also auch wechselseitig, wie sich Sein und Thätigkeit zu einander verhalten, so verhalten sich Vermögen und Wesenheit. In Gott allein aber ist Sein und Thätigkeit dasselbe. Also ist in Gott allein Vermögen und Wesenheit dasselbe. Die Seele ist also nicht ihr Vermögen.“<sup>1</sup> Die nähere Begründung wird aus der verschiedenen Art der Wirksamkeit Gottes und der Natur entnommen. Gott und die Natur bringen Substanzen hervor. Die Natur jedoch nur durch Veränderung eines vorhandenen Substrats, Gott dagegen schöpferisch, indem er unmittelbar ohne Voraussetzung eines solchen Substrats setzt. Dieses schöpferische absolute Wirken Gottes aber ist nur möglich, weil Gott unmittelbar durch sein Wesen, durch seine Substanz thätig ist, während die Natur durch Kräfte, d. h. mittels Accidentien wirkt, die zunächst nur wieder etwas Accidentelles, d. h. Veränderungen im Substrate hervorbringen: Veränderungen, die zu ihrem Endresultate das Entstehen neuer Wesen, von Substanzen haben, weil die sie wirkenden Kräfte, obgleich Accidenzen, doch als Werkzeuge der Substanz, die durch sie wirkt, dienen, und daher eine ihr ähnliche Wirkung, d. h. wiederum eine Substanz hervorbringen. Ebenso wenig aber und noch weniger ist die Seele unmittelbar durch ihr Wesen (erkennend oder wollend) thätig, da der Terminus ihrer Thätigkeit überhaupt nicht eine Substanz, sondern etwas Accidentelles (der aktuelle Gedanke oder das verbum mentis, der Willensentschlufs) ist.<sup>2</sup>

Diesem Argument zufolge sollte man erwarten, daß jene Ansicht, die Sein gleich Thätigkeit setzt, also auch das endliche

<sup>1</sup> Sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere. Ergo permutatim, sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia. Sed in solo Deo idem est potentia et essentia. Anima ergo non est suae potentiae. Quaest. disp. qu. un. de An. art. 12. c.

<sup>2</sup> Necessesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit, sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiae; sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius, alias non induceret agendo formam substantialem. . . . Manifestum est autem, quod potentiae animae sive sint activae sive passivae, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale; et similiter esse intelligens vel sentiens actu, non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus. L. c.

Sein unmittelbar durch sein Wesen thätig sein läßt, nicht allein Gott, sondern auch den Geschöpfen die Fähigkeit, zu schaffen, zuschreiben müßte. Dies ist indes thatsächlich nicht allein nicht der Fall; vielmehr finden wir, daß die Identifizierung von Sein und Thätigkeit mit der Aufhebung des strengen Schöpfungsbegriffs Hand in Hand geht. Bei näherem Zusehen werden wir dies auch ganz und gar begreiflich und konsequent finden. Denn da jene Identifizierung soviel als eine Vermischung des göttlichen mit dem kreatürlichen Sein bedeutet, indem, wie der hl. Thomas uns belehrte, das mit seinem Sein und seiner Thätigkeit identische Wesen nur eines sein kann, auf jenem Standpunkt also der Monismus unvermeidlich ist: so ist klar, daß auf demselben Standpunkt an die Stelle der Hervorbringung von Substanzen durch Schöpfung der Gedanke der einen Substanz treten muß, die in sich Beziehungen, Unterschiede, Accidentien setzt oder in endlichen (fälschlich so genannten) Substanzen zur Erscheinung kommt.

Sehen wir nunmehr zu, wie die aus der Lehre des heil. Thomas sich ergebende Konsequenz, daß die Identifizierung von Thätigkeit und Sein zur Vermischung göttlichen und kreatürlichen Seins, d. h. zum Monismus führt, durch die Geschichte der neueren Philosophie illustriert wird und sich als vollkommen berechtigt zur Geltung gebracht hat. Als typische Vertreter dieser Identifizierung haben wir Descartes und Fichte anzusehen, von denen sich der erste zu dem Satze: Sein ist Thätigkeit (zunächst allerdings auf psychischem Gebiete), der letztere zu dem Princip: Sein ist durch Thätigkeit, bekennt.

Um dem möglichen Vorwurf parteiischer, voreingenommener Darstellung zu entgehen, werden wir die Lehre des Descartes nach der übereinstimmenden Auffassung zweier Autoren geben, die einander entgegengesetzte Standpunkte einnehmen, indem der eine der neuen Schule angehört und von Bewunderung für den kühnen Reformator überfließt, der andere aber für die alte Schule eintritt und in den Grundprincipien Descartes' die erste Quelle der in Spinoza und anderen fortschreitenden Entfernung von der Wahrheit ersieht. Die Übereinstimmung in der Auffassung der cartesianischen Lehre trotz der Verschiedenheit des Standpunktes der Beurteilung bietet eine sichere Gewähr für die Richtigkeit der Auffassung selbst.

Dr. Anton Koch stellt in seiner ausführlichen „Psychologie Descartes', systematisch und historisch-kritisch bearbeitet“ (München 1881) die einschlagenden Lehren des Vaters der modernen rationalistischen Philosophie also dar: „Das Sein ist mit Thätigkeit



in gewisser Art völlig identisch, wie Thätigkeit und thätig sein; und umgekehrt nicht sein und nichts sein. Die Einsicht dieser denkbar innigsten Verknüpfung und völliger Identität von Sein und Denken in dem Denkakt ist nach Descartes sowohl klar, d. h. abgegrenzt gegen anderes Sein, als auch distinkt, d. h. abgegrenzt in eigener Sphäre, es ist eine clara et distincta perceptio“ (S. 24). — In diesen Worten ist zugleich die Quelle jener Identifizierung angegeben; sie liegt in der Ansicht des Descartes von der ursprünglich ausschließlichen Gewissheit des unmittelbaren aktuellen, innerlich erfahrbaren und erfahrenen Selbstbewusstseins. Zugleich aber ist ersichtlich, daß der Satz: im Denken bin ich meines Seins gewiß, denkend bin ich, zu dem konsequenteren Fichtes führen mußte: durch Denken bin ich, allgemein: „Sein ist durch Thun“.

Auf ein weiteres für unseren Zweck bedeutsames Moment, das für Kant vorbildlich wurde, deutet derselbe Autor hin durch die Bemerkung, bereits in der allgemeinen Gewissheitsregel der clara et distincta perceptio bekleide Descartes das Subjekt mit der Macht über Objektives und bringe letzteres mit ersterem in einen innigen, konsequenten Zusammenhang (S. 27). In der That, wenn die Klarheit des Selbstbewusstseins höchstes Kriterium der Gewissheit ist, dann kann für das Denken nur mehr das gewiß sein, was das Gepräge des Ich trägt, eine Konsequenz, die in der Auffassung der Natur und vor allem auch Gottes zu jenem spekulativen Anthropomorphismus führt, den die Nachfolger Kants in verschiedenen Formen systematisierten.

Findet sich im Ich trotz aller Ungewissheit und alles Zweifels, ja wegen des Zweifels, der nur die Kehrseite eines unendlichen Wahrheitsstrebens ist, die Quelle aller Gewissheit und Wahrheit, so ist klar, daß in demselben Ich, dem Selbstbewusstsein, im Grunde eine unendliche Realität, eine unendliche Macht sich manifestiert. „Mit dem Selbstbewusstsein ist auch das Wissen um ein Vollkommenes implicite vorhanden“ (S. 29). Dieses Wissen des Vollkommenen, die Idee Gottes ist nicht ein Gebilde des denkenden Geistes, sondern selbst etwas unendlich Vollkommenes, zu welchem sich das endliche Denken als Einschränkung, als Limitierung, Verendlichung verhält. „Hebt das Denken die Bestimmungen und Schranken seines eigenen Seins auf, so erreicht es eine unendliche intellektuelle Substanz, Gott, so daß wir unter der Gottesidee nur Gott in uns, d. h. in der mein Wesen bestimmenden Limitation zu denken haben; und umgekehrt unter der Idee des eigenen Ich nur Gott in bestimmter Schranke vorgestellt wird“ (S. 46). Vorher lesen wir (a. a. O.):

„Wenn wir den Gedanken Descartes' genau geben wollen, müssen wir sagen, jene reale Bestimmung der Seele (Idee), unter der wir Gott vorstellen, ist die Seele selbst, so daß die idea Dei und die idea mentis ein und das nämliche sind, bloß nach zwei Seiten vorgestellt.“

Das Verhältnis der Seele zu Gott kann demnach nicht im Sinne der reinen Schöpfungs-idee, d. h. einer Setzung der Seelensubstanz durch göttliche Allmacht ohne Voraussetzung eines, sei es außerhalb Gottes (eine dualistische Auffassung, die Descartes fremd ist), sei es aus der göttlichen Substanz zu entnehmenden Substrats gedacht werden. Nur die letztere Annahme entspricht der Lehre des Descartes, daß die Idee des Engels und der vernünftigen Seele nur die limitiert gedachte Idee Gottes sei, und daß die Seele im Vergleich zu Gott nicht als Substanz betrachtet werden könne.

Wir vermissen bei Descartes einen klaren, unzweideutigen Schöpfungsbegriff. Sein Bewunderer sagt uns darüber Folgendes: „In seiner Erörterung über die wahre Liebe . . . wird Wollen, Erkennen und Schaffen in Gott völlig identisch und als ewige Handlung gesetzt. In einen etwas beleuchtenden Zusammenhang mit diesem Gedanken kann der weitere gebracht werden, daß die Seele nur als limitierte Gottesnatur gedacht werden könne. Selbstverständlich enthalten diese wenigen Andeutungen keine Schöpfungslehre; sie deuten eben nur die Anschauungen des Descartes an, daß nämlich die Seele in Gott ihren schöpferischen Grund habe und in einem ewigen Akte nach Art einer Emanation ihr Dasein empfangen hat. In konsequenter Fortbildung dieses Gedankens wäre wohl eine pantheistisch benannte (!) Lehre zu Tage getreten, in der wir aber gesunde Keime und Ansätze (!) zu einer wissenschaftlichen Schöpfungslehre nicht verkennen dürften“ (S. 38 f.).

Bekannt ist die zweideutige Behandlung, die Descartes dem Substanzbegriff zu teil werden ließ, indem er die Merkmale des In-sich- und Durch-sich-seins darin sophistisch durcheinander spielen läßt. „Die Dinge sind in Beziehung auf Gott keine wahren Substanzen, und nur in Beziehung aufeinander selbständige, unabhängige Wesen“ (S. 40). Konsequent wäre die Seele als Erscheinungsform, als Accidens der göttlichen Substanz aufzufassen. Wie sehr sich diese Konsequenz Descartes selbst unwillkürlich aufdrängte, beweist seine unsichere Haltung in der Unsterblichkeitsfrage. Unser Autor referiert hierüber: „Nach alledem bekennt Descartes selbst, keinen vollgültigen Unsterblichkeitsbeweis zu besitzen, wie ein solcher auch aus seinen Principien her gar

nicht möglich ist. Solange er in der Seele selbst keinen völlig unabhängigen Seinsgrund aufdecken kann (? richtiger: der Seele keine wahre Substantialität zuschreiben kann), sondern im Gegenteil über die Seele für und in jedem Moment die gütige Macht Gottes wie ein Damoklesschwert hält und so das Sein und Leben der Seele jeden Augenblick bedroht sein läßt, hat Descartes die Unsterblichkeit der Seele in Wahrheit nicht lehren können, er hat nur nicht wie Pomponatius die Unmöglichkeit der Unsterblichkeit der Seele zu beweisen versucht“ (S. 52). „Gott ist die einzige und allgemeine Kausalität in der Welt und als solche der frei schaffende und erhaltende Grund der Seele. Wahre Freiheit und ewige Dauer, Ziel und Zweck der Seele sind darum unmöglich“ (S. 53).

Angesichts dieser Sachlage ist es fast überflüssig, zu konstatieren, daß der Charakter der cartesianischen Philosophie trotz des Dualismus von Geist und Körper, Denken und Ausdehnung jener Monismus ist, den Spinoza in so schroffer Weise durchführte. Von dem philosophischen Standpunkt, den Descartes inaugurierte und der seine Fortbildung und Vollendung in Spinoza, Fichte, Schelling und Hegel erhielt, bezeichnet daher unser Autor das monistische als das einzig berechtigte philosophische Princip (S. 35).

Um kurz den Zusammenhang der beiden Sätze: Sein ist Thätigkeit (Denken) und: Es ist nur ein Sein (eine Substanz), den der spekulative Tiefsinn des hl. Thomas vorauserkante und dem Descartes und seine Nachfolger wie einer unüberwindlichen Strömung sich nicht zu entziehen vermochten, oder den sie bereitwilligst anerkannten und adoptierten, anzugeben, so kann die Thätigkeit nur dann als wesenhafte gedacht werden, wenn sie als allumfassende Grundlage, als Grundthätigkeit aufgefaßt wird, zu der sich jedes einzelne Thun, jeder zeitlich bestimmte Gedanke als aus der Latenz hervorgetretene Offenbarung einer Grundidee verhält. Deutlich tritt das in der Auffassung der Denkhätigkeit durch Leibnitz hervor, der die Seele mit einem Marmorblock vergleicht, der die Form, zu der er gestaltet werden soll, bereits in Wirklichkeit enthält, jedoch in einer Umhüllung, die durch den Meißel (d. h. den anregenden Einfluß der Sinne, genauer die *harmonia praestabilita*) nur entfernt zu werden braucht. Diese Auffassung, die in der Seele alle Erkenntnis — Gewißheit und Wahrheit — actu, wenn auch latent, ursprünglich vorhanden sein läßt, ist jedoch nur durchführbar, wenn ihr die Gottheit selbst immanent, wenn die Seele wesenhaft gleicher Natur mit Gott ist. Daher betrachtet Leibnitz die Seele als Emanation,

oder wie er sich ausdrückt, als Ausstrahlung (Effulguration) Gottes und lehrt, die Seele existiere und denke so, als ob sie mit Gott allein wäre. Noch klarer und deutlicher liegt die Sache bei Malebranche und Spinoza. Bei jenem ist Gott die allgemeine Vernunft, die in den kreatürlichen Geistern denkt und die Übereinstimmung in den notwendigen (mathematischen, metaphysischen) Wahrheiten bewirkt. Der Monismus Spinozas bedarf keiner weiteren Begründung und Erläuterung. Noch sei bemerkt, daß Stoff und Körper durch jenen Satz: „Sein ist Thätigkeit“ noch mehr als die Seele zur Phänomenalität verurteilt sind; denn ein realer Stoff ist ohne Trägheit, Passivität und Potentialität nicht denkbar. Dem Körper kann demnach folgerichtig nur ein „objektives“ Sein im Sinne des Vorgestellt- und Gedachtwerdens zugeschrieben werden, oder er wird (wie von Leibnitz) in Monaden (Seelen, psychische Kräfte) aufgelöst, deren Zusammensein eine phänomenale Ausdehnung erzeugen soll, von denen ein weiterer kurzer Schritt zu den Kantschen Anschauungsformen von Raum und Zeit führt. Denn die Zeit teilt notwendig das Schicksal des Raumes. In der Seele selbst, die wesenhaft als Aktualität und Aktivität aufgefaßt wird, gestalten sich Veränderung und Bewegung zu unwirklichem Scheine, und die schon von Spinoza ausgesprochene Auffassung der Dinge sub specie aeternitatis macht auch dem Schwanken und den Zweifeln Descartes' bezüglich der Unsterblichkeit ein Ende, indem an die Stelle des vulgären, inkonsequenten Idealismus der dogmatischen Periode der absolute Idealismus tritt, der in allem Werden nur den einen ewigen, absoluten Anschauungs- und Denkakt sieht.

Mit der Auffassung des Anhängers der „neuen Schule“ stimmt die eines Anhängers der alten Schule überein. Der latente Monismus der cartesianischen Philosophie gibt sich außer anderem darin kund, daß in ihr Gott „Wirkursache“ im Idealen wie im Realen ist. „Alles, was unter den allgemeinen Begriff des Seienden fällt, bemerkt Dr. Otten in seiner Schrift: ‚Der Grundgedanke der cartesianischen Philosophie‘, wird zusammengelegt und sein Verhältnis zu dem unendlichen Sein festgestellt. . . . Das flüchtig entschwindende Einzelding zeigt sich dann ebenso unter dem Bilde eines in bestimmten Grenzen eingeschlossenen Seins, gleichsam eines Teiles vom abstrakten allgemeinen Sein, wie die einzelnen Wahrheiten Begriffe von ewiger Dauer. Werden sie alle nur als Begrenzungen des unendlichen (endlosen) Seins betrachtet, so ist es allerdings überflüssig, die besondere Kausalität zu bestimmen, wodurch sie hervorgerufen sind“ (S. 126).



Dem Monismus ist es eigen, das geschöpfliche Sein zum göttlichen emporzuschrauben, umgekehrt aber auch, da dies nur durch Herabziehung des göttlichen zum geschöpflichen geschehen kann, dem göttlichen Sein eine Rolle zuzuschreiben, die mit seiner absoluten Vollkommenheit im Widerspruche steht. Dahin gehört die Annahme, daß Gott wie das Erste in der Ordnung des Seins, auch das Erste in der Ordnung des (kreatürlichen) Erkennens sei. Dr. Otten bemerkt hierüber: „Wir haben bereits von dem völligen Umsturze gesprochen, der durch Cartesius in der Philosophie hervorgerufen wurde. Das Erste in der Seinsordnung ist zum Ersten in der Ordnung des menschlichen Erkennens degradiert. Denn eine Herabminderung liegt für die höchste Ursache darin, dem endlichen Verstande als Nächstes zu dienen, wie es andererseits ein Emporschrauben des Endlichen weit über seine Grenzen besagt“ (S. 105).

Da thatsächlich die erste intellektuelle Vorstellung des menschlichen Geistes das allgemeine Sein ist, zu der sich alle weitere Begriffsbildung als nähere Bestimmung verhält, so liegt in jener Annahme die gleiche Verwechslung des unendlichen mit dem allgemeinen Sein, die sich in der Auffassung des endlichen Seins überhaupt und der menschlichen Seele im besonderen als einer Begrenzung des göttlichen Seins kundgibt. Spinozas Substanz und Malebranches *raison universelle* sind demnach nur der konsequentere Ausdruck für das unendliche Sein Descartes'.

Die Thätigkeit, die Descartes als die Seele wesenhaft, als das Wesen des Geistes konstituierend auffasst, ist die kategoriale. Dadurch unterscheidet sich die Identifizierung von Sein und Thun durch den modernen Philosophen von der Art und Weise, wie der englische Lehrer — in Einschränkung überdies, wie wir wissen, auf das göttliche Sein — Sein und Thätigkeit in diesem identifiziert. Dem hl. Thomas ist das Wesen Gottes Thätigkeit als lauterer, von aller Potentialität freier Akt, als reine Wirklichkeit. Im Sinne der Kategorie findet somit der Begriff der Thätigkeit auf Gott keine Anwendung. Anders bei Descartes. Von den Thatsachen der inneren Erfahrung ausgehend gilt ihm als das Urgewisse und als Grund aller weiteren Gewissheit das Denken. Unmittelbar gewifs ist nur der Denkakt als solcher; was aufer ihm liegt, ist nur für ihn und durch ihn. Die vorübergehende, zeitlich bestimmte Thätigkeit kann demnach nur als Erscheinung einer ursprünglichen Thätigkeit, eines in allem Bewußtsein sich manifestierenden Grundbewußtseins aufgefaßt werden, zu dem sich alles Nichtthätige, Ruhende, rein Seiende, wie ein Abgeleitetes und als sein von ihm selbst gesetztes



Objekt verhält: mit anderen Worten, vom subjektivistischen, im Ichgedanken Stellung nehmenden Standpunkt des Descartes verwandelt sich der Satz: Sein ist Thun folgerichtig in den anderen: „Sein ist durch Thun“. Das Erste, Absolute, alles Bedingende ist die That.

Wie man sieht, stehen wir bei Fichte. Durch einen kühnen, in der Geschichte der Philosophie unerhörten Sprung — allerdings vorbereitet durch die Kritik Kants — erhebt sich der Urheber des subjektiven Idealismus über die dogmatisch-realistischen Nachfolger des Descartes hinaus, über Spinoza, Malebranche und Leibnitz zur äußersten Konsequenz des „cogito ergo sum“, und indem er mit dem „primum in ordine logico est primum in ordine ontologico“ in anderem Sinne als Descartes ernst macht, stellt er den Satz auf: „Sein ist durch Thun“; denkend setze ich mich selbst und in mir und für mich alles, was ist. Sein ist nichts weiter als Objekt für das denkende Subjekt.

Folgende Aussprüche Fichtes mögen zur Bekräftigung des Gesagten dienen und zeigen, welche Gestalt die Lehre Descartes' von einer in der Gottesidee sich kundgebenden Urkausalität, die unterschiedslos im Idealen wie Realen sich wirksam erweist, auf dem konsequenteren Standpunkt des absoluten Ich annimmt. Der erste, schlechthin unbedingte Grundsatz „soll diejenige That-handlung ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, sondern vielmehr allem Bewusstsein zu Grunde liegt und allein es möglich macht“ (Grundl. d. gesamt. Wissensch. W. W. I. S. 91). „Den Satz: A ist A . . . gibt jeder zu; und zwar, ohne sich im geringsten darüber zu bedenken: man erkennt ihn für völlig gewiß und ausgemacht an. Wenn aber jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jener Satz sei schlechthin, d. h. ohne allen weiteren Grund, gewiß: und indem man dieses, ohne Zweifel mit allgemeiner Beistimmung, thut, schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen“ (S. 92 f.).

Diese Behauptung ist nichts anderes als die aus dem Cartesianischen ins Fichtesche übersetzte Lehre, daß alle Vernunft-einsicht auf dem Zeugnis der göttlichen Wahrhaftigkeit, d. h. jener in der Gottesidee wirksamen Urkausalität beruht, die wie alles Sein, so auch alle Wahrheit bewirkt.

„Dasjenige, dessen Sein (Wesen) blofs darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich

schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich“ (a. a. O. S. 97).

Das Ich, von dem hier die Rede ist, kann offenbar nicht das individuelle, empirische Ich sein; denn dieses würde dem in ihm gesetzten  $A = A$  nicht leisten können, was es leisten soll, da es ihm die Allgemeinheit und Notwendigkeit, die den Vernunftprincipien eignet, nicht zu geben vermag. Es ist somit das Ich in allen Ichern, die in allen Intelligenzen wirkende Intelligenz. Nach unserem Urteil allerdings eine Abstraktion, da Fichte dieses Ich doch nur durch abstrahierende Thätigkeit gewinnt. Jedoch nicht nach der eigenen Ansicht Fichtes. Für diesen ist jenes reine Ich, was für Descartes die Gottesidee, nämlich latente Fülle der Realität, die durch Selbstbeschränkung sich sowohl zu den empirischen Bewußtseinen, als auch zu der in diesen mit dem Zwang der Objektivität (d. h. der empirischen Realität) gesetzten Natur sich bestimmt. Der Gedanke der Begrenzung eines Unendlichen ist demnach Fichte mit Descartes gemeinsam. Fichte konnte sich deshalb, obgleich er die Persönlichkeit Gottes leugnet, doch gegen den Vorwurf des Atheismus verwahren, freilich nur solchen gegenüber, die dem allgemeinen, unpersönlichen Sein, also auch der unpersönlichen Urthat oder ursprünglichen „That-handlung“ Fichtes den hehren Gottesnamen nicht versagen wollen. Fichte — wenigstens in den ersten Stadien seines Philosophierens unterscheidet sich hierin von Descartes. Dieser faßte, wiewohl im Widerspruch mit der Annahme einer begrenzbaren, d. h. der Verendlichung fähigen Gottesnatur, doch den Gottesbegriff persönlich, während Fichte, hierin konsequent, dem der Selbstbeschränkung fähigen „Unendlichen“, das vielmehr als ein Allgemeines, ein universale in essendo aufgefaßt wird, die Persönlichkeit absprach.

Was uns gegenwärtig an dieser Weise zu philosophieren interessiert, ist der innere Zusammenhang, in welchem die Auffassung der Intelligenz als wesenhafter Thätigkeit mit dem monistischen Gedanken steht. Dieser tritt in der Philosophie Fichtes ebenso klar, ja noch deutlicher zu Tage, als in der Philosophie des Descartes. Es bestätigt sich hier, daß die Seele nur dann als wesenhafte Thätigkeit gedacht werden kann, wenn sie wesenhaft gottverwandt, göttlicher Natur ist, wenn Gottes Wesen selbst in ihr zur Erscheinung gelangt.

Daß jenes reine Ich als Grund aller Realität (der denkbaren, wie der als wirklich vorgestellten) zu denken sei, erhellt aus der bestimmten Erklärung: „daß nicht der Satz:  $A = A$  den Satz Ich bin, sondern daß vielmehr der letztere den ersteren

begründe“ (S. 98). Aus der Handlungsart des menschlichen Geistes, der allem Bewußtsein zu Grunde liegenden Thathandlung ergibt sich sonach unmittelbar die Kategorie der Realität. „Es läßt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich als absolutes Subjekt. Für alles mögliche übrige, worauf sie angewendet werden soll, muß gezeigt werden, daß aus dem Ich Realität darauf übertragen werde: — daß es sein müsse, wofern das Ich sei“ (S. 99).

Es ist unnötig, den weiteren Verlauf dieser Dialektik zu verfolgen. Da der gesamte konkrete Bewußtseinsgehalt aus jener latent alle Realität in sich schließenden Urthat abgeleitet werden soll, dieser konkrete Gehalt aber ein endlich bestimmter ist, so kann dies nur durch Setzung von Schranken geschehen. Daher als nächstes Resultat die Kategorie der Negation (S. 105), infolge deren die ursprüngliche Thathandlung Realität an das in ihr gesetzte Nichtich abgibt. Vergleichen wir hiermit die Lehre des Descartes, so fällt als gemeinsames Moment der Gedanke einer absteigenden Bewegung, bei Descartes von der Gottesidee, die als Mittel der Erkenntnis von Seele und Natur dient, bei Fichte von der Urthat zu den abgeleiteten Thätigkeiten, bei beiden vom Unendlichen zum Endlichen, ins Auge, verbunden mit einseitiger Betonung der Attribute der Wahrheit (Wahrhaftigkeit) und Macht neben Vernachlässigung der moralischen Eigenschaften, jedoch noch ohne Leugnung der Persönlichkeit Gottes in der Philosophie des Descartes, während bei Fichte die göttliche Persönlichkeit völlig verschwindet und das Princip alles Seienden — als reine Thätigkeit gefaßt — darauf zusammenschrumpft, durch Selbstbeschränkung im endlichen Bewußtsein und der darin mit dem Zwange objektiver Realität gesetzten Natur zur Erscheinung zu gelangen.

Die Verwandtschaft ist offenkundig; jedoch geht unsere Ansicht nicht dahin, daß die Lehren des Descartes im wesentlichen dieselben seien, wie die Fichtes. Wie schon früher bemerkt wurde, ist Fichtes Lehre der Irrtum des Descartes in einer höheren Potenz; der vulgäre, dogmatische Idealismus ist zum subjektiven, absoluten geworden. Descartes' Philosophie steht im Verhältnis der Konvergenz, nicht aber der Identität zur Philosophie Fichtes.

Wie bei Fichte, so steht auch bei Schelling an der Spitze nicht ein Sein, sondern eine Thätigkeit, nämlich die der reinen intellektuellen Anschauung. Ursprünglich von Fichte ausgegangen und durch das Bestreben, die Natur wieder in ihre

Rechte einzusetzen und den subjektiven Idealismus durch die Naturphilosophie zu ergänzen, weitergeführt, gelangte Schelling zur Identitätslehre, in welcher der Grund alles Erkennens und aller Realität zwar auch als Thätigkeit, jedoch als eine solche, worin Subjekt und Objekt identisch gesetzt sind, bestimmt wird. Wie die Natur in realer Abhängigkeit und wesentlicher Beziehung zum Bewußtsein (dem Ich, der Intelligenz), so steht auch das Bewußtsein in realer Abhängigkeit und wesentlichem Verhältnis zur Natur. Die Natur, das Werk der Intelligenz, ist zugleich ihre Geburtsstätte.

Der Übergang von Fichte zu Schelling lehrt uns eine sehr beachtenswerte Konsequenz verstehen, die sich aus der Identifizierung von Sein und Thätigkeit ergibt. Es ist dies die Auffassung der ursprünglichen Thätigkeit als Bewegung, als Prozeß, die Hineintragung der Potenz, des (intellegiblen) Stoffes in das Absolute. Zweifellos verwickelt sich damit diese Ontologie in den Widerspruch, durch die Gleichung Sein = Thun, d. i. der letzten Aktualität, zuerst die Potenz auszuschließen, dann aber sie doch wieder und zwar im ersten Sein, der als Selbstsetzung, Selbstverwirklichung gedachten Urthat wieder einzuführen. Dieser Widerspruch ist indes eine unvermeidliche Mitgift des Monismus, der pantheistischen Vermischung des unendlichen mit dem endlichen Sein. Daher die anfangs ungemein befremdende Tatsache, daß dieselben Philosophen, die in der menschlichen Seele alle Unterschiede leugnen, dieselben Unterschiede in Gott eintragen, und die „reine“ Einfachheit, Ewigkeit, Unräumlichkeit Gottes für Abstraktionen erklären, an deren Stelle konkretere Begriffe und Auffassungen zu treten haben.

Zur Bestätigung führen wir folgende Aussprüche Schellings an. „Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnisakt, welcher sich selbst Stoff und Form ist, ein Produzieren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als Idee, als lautere Identität zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, insofern als Subjekt, in das Wesen oder das Subjekt auflöst. Man denke das Absolute vorerst, nur um sich dieses Verhältnis deutlich zu machen (denn an sich ist hier kein Übergang), rein als Stoff, reine Identität, lautere Absolutheit; da nun sein Wesen ein Produzieren ist und es die Form nur aus sich selbst nehmen kann, es selbst aber reine Identität ist, so muß auch die Form diese Identität, und also Wesen und Form in ihm eins und dasselbe, nämlich die gleiche reine Absolutheit sein“ (Ideen z. e. Phil. d. N. 2. Aufl. S. 75). Demzufolge wäre das Absolute sich



ewig verwirklichende Potenz, oder, wie sich Hegel später ausdrückte, konkrete Identität.

Von seinem Verhältnis zur Wissenschaftslehre sagt Schelling: „Fichtes Philosophie, welche zuerst die allgemeine Form der Subjekt-Objektivität wieder als das Eins und Alles der Philosophie geltend machte, schien, jemehr sie sich selbst entwickelte, desto mehr jene Identität selbst wieder als eine Besonderheit auf das subjektive Bewußtsein zu beschränken, als absolut und an sich aber zum Gegenstand einer unendlichen Aufgabe, absoluten Forderung zu machen und auf diese Weise nach Ex-traktion aller Substanz aus der Spekulation, sie selbst als leere Spreu zurückzulassen, dagegen, wie die Kantsche Lehre, die Absolutheit durch Handeln und Glauben aufs neue an die tiefste Subjektivität zu knüpfen.“

Dafs sich trotzdem auch der Wissenschaftslehre die von Schelling vollzogene Konsequenz einer Identität von Geist und Natur in dem absoluten „Erkenntnisakt“ aufdrängte und damit die Annahme eines Prozesses, eines Hervorgehens des Geistes aus der Natur, hat Kuno Fischer in seiner Darstellung der Fichteschen Lehre treffend hervorgehoben.

„Die hier (nämlich in der Auffassung des Nichtich als Quantität des Ich) entwickelten Bestimmungen sind von einer sehr fruchtbaren, weittragenden Bedeutung. Das Leiden des Ich kann nur begriffen werden als veränderte Thätigkeit des Ich, als ein Quantum dieser Thätigkeit, als eine Quantität des Ich. Hier ist der von der Wissenschaftslehre bereits deutlich ausgesprochene Begriff, den die spätere Naturphilosophie in Schelling entdeckt . . . (Folgen die einschlagenden Worte Fichtes aus W. W. I. S. 144 f.) Was fehlt noch zur Erklärung, dafs die Natur begriffen werden müsse als das werdende Ich, dafs die Intelligenz der Tag ist, der aus der Dämmerung des Naturlebens aufgeht?“ (K. Fischer, *Gesch. der neueren Phil.* V. Bd. S. 517 f.)

Mit Schelling hat jene Spekulation, die Sein und Denken identifiziert und das Sein durch Denken bestimmt sein läßt: eine Weise zu philosophieren, die ihre nächste Wurzel in Kant, ihre entferntere in Descartes hat, im Grunde ihren Höhepunkt erreicht. Was Hegel hinzufügte, war nur die Auffassung des Denkens statt der Fichte-Schellingschen „intellektuellen Anschauung“ als eines begrifflichen, als Bewegung des logischen Begriffs: eine Auffassung, die zugleich als logischdialektische Begründung (verschieden von der „Beweisführung“ der aristotelisch-scholastischen Logik) gelten sollte. Das allein wahrhaft Seiende ist in Hegels System die Denkhätigkeit, die als Bewegung aufgefaßt, nach



dem Typus der Fichte-Schellingschen Subjekt-Objektivität zunächst eine Idealwelt erzeugt, indem sie sich durch Selbstbestimmung = Selbstbeschränkung (d. h. kraft der immanenten Negativität) aus ihrer ursprünglichen Reinheit und Unbestimmtheit zur absoluten, konkreten Idee gestaltet, weiterhin aber in der Natur sich selbst zum Objekte wird, um aus dieser Veräußerlichung in sich selbst zurückzukehren und so sich als wirkliches Denken zu setzen, um das, was sie an sich ist, für sich zu werden.

Die Tendenz der neueren Philosophie, Subjekt und Objekt in der Aktualität und Aktivität des Erkennens aufgehen zu lassen, eine Tendenz, die den beiden Richtungen, der empirischen wie der rationalistischen gemeinsam ist, erreicht ihren vollendeten rationalistischen Ausdruck in Hegels System, demzufolge nur die Denkbewegung wahrhaft ist (*esse est cogitari*), wie sie ihren schärfsten empiristischen Ausdruck im Positivismus erhielt, der die Körperwelt auf sinnliche Vorstellungen reduziert: *esse est percipi*.

Über die Aufnahme, die der Satz: Sein ist Thätigkeit und der Gedanke der Subjekt-Objektivität bei Theologen gefunden, fassen wir uns kurz. Günther, Baader und Kuhn wandten den letzteren, wenn auch in verschiedener Ausführung auf die Trinität an und sehen in derselben einen Prozeß der Selbstverwirklichung und Selbstpersonifizierung. Keiner von ihnen vermochte den Schöpfungsbegriff in seiner Reinheit festzuhalten, indem Günther die Schöpfung dialektisch als notwendige Ergänzung des göttlichen Personifizierungsprozesses durch sein Gegenbild begreift, Baader aber die Schöpfung aus der in Gott verschlungenen Potenz, Kuhn sie aus dem göttlichen Ansichsein „geschöpft“ sein läßt.

Der Gang der neueren Philosophie hat die vom englischen Lehrer geübte scharfsinnige, divinatorische Kritik vollkommen gerechtfertigt. Die Identifizierung von Sein und Thätigkeit in allem Sein hat nur in einem monistischen Ideenkreise Sinn. Monismus aber ist nicht allein die Substanz Spinozas und der logische Begriff Hegels, sondern auch jener Theosophismus, der irgendwie — mag die Formel lauten, wie sie will — den „Stoff“ der Schöpfung aus Gottes Wesen genommen sein läßt. Wer demnach zu dem Satze: „Sein ist Thun“ sich bekennt und dabei doch versichert, daß er allen und jeden Monismus perhorresciere, täuscht sich selbst und gleicht einem Manne, der die Hand in die Flamme taucht und gegen alles und jegliches Verbrennen protestiert.

